



アマルティア・センの『道徳感情論』解釈の再考 『道徳感情論』の政治哲学における現代的意義と限界 (Ver.2)

著者	菅 隆彦
雑誌名	TERG Discussion Papers
号	394
ページ	1-20
発行年	2018-07-04
URL	http://hdl.handle.net/10097/00124163

TERG

Discussion Paper No.394

アマルティア・センの『道徳感情論』解釈の再考
—『道徳感情論』の政治哲学における現代的意義と限界
— (Ver.2)

菅隆彦

2018年7月4日

TOHOKU ECONOMICS RESEARCH GROUP
Discussion Paper

GRADUATE SCHOOL OF ECONOMICS AND
MANAGEMENT TOHOKU UNIVERSITY
27-1 KAWAUCHI, AOBA-KU, SENDAI,
980-8576 JAPAN

アマルティア・センの『道徳感情論』解釈の再考

——『道徳感情論』の政治哲学における現代的意義と限界——

菅 隆彦

1 はじめに

アマルティア・センはアダム・スミス¹著『道徳感情論』²の現代的意義を高く評価してきた³。政治哲学の文脈において Sen(2002)は、同書における中立的な観察者の持つ、中立性を「開いた中立性 (open impartiality)」と呼んだ⁴。それに対して、ロールズの無知のヴェールの持つ中立性を、「閉じた中立性 (closed impartiality)」と呼び、無知のヴェールが持つ問題点を、中立的な観察者のアプローチが回避しようとした⁵。

しかし、センの『道徳感情論』解釈には問題点がいくつかある。センは自身の主張と関連する、以下に述べる点について言及していない。中立的な観察者は、同概念の形成過程についての記述からすれば、閉じた中立性を持つと解釈することも可能である。慈恵と普遍的仁愛についての記述からも、同様の解釈が可能である。一方で、正義の徳についての記述からは、スミスが閉じた中立性に対して強く批判的であったことが読み取れる。また、第6版において追加された道徳感情の腐敗についての記述からは、中立的な観察者概念の限界に、スミス自身が言及していたことがわかる。

本稿における議論により、『道徳感情論』と政治哲学における様々な学説との関係性をより正確に考察し、同書の政治哲学における意義と限界を論じる余地が生まれる。加えて、他文脈におけるセンの、『道徳感情論』解釈の適切性を精査する必要性が示唆される。

本稿は以下のように構成される。第2節において Sen(2002)における、開いた中立性と閉じた中立性の議論について述べ、その問題点を指摘する。第3節において、先行研究のセン批判に触れた後に、中立的な観察者の形成過程についての記述と、慈恵と普遍的仁愛についての記述を考察する。第4節において、正義の徳についての記述を、第5節においては、道徳感情の腐敗についての記述を考察する。最終節において本稿の含意を示し、議論を総括する。

¹ 近年のスミス研究を概観した文献として Paganelli(2015)がある。Paganelli はスミス及びスコットランド啓蒙についての、文献を様々な分野に渡ってサーベイした。

² 『道徳感情論』を引用する際には、(TMS : 「グラスゴウ版のパラグラフ番号」) の形式で、対応する箇所を示す。

³ セン(2002)が典型的である。『道徳感情論』に限定しない、センのスミス評価については、坂本(2004)を参照。また、センの経済学と倫理学における研究全体については、鈴木・後藤(2001)が平易な解説を行っている。

⁴ Sen(2002)の本稿における訳語は、岡沢(2008)とは必ずしも一致しない。

⁵ Sen (2010)及びセン(2011)においても、Sen(2002)とほぼ同様の主張が展開される。

2 センの「開いた中立性」と「閉じた中立性」

2.1 「開いた中立性」と「閉じた中立性」

Sen(2002)は、『道徳感情論』における中立的な観察者が有する、中立性を「開いた中立性 (open impartiality)」と呼んだ。それに対して、ロールズの無知のヴェールが有する中立性を、「閉じた中立性 (closed impartiality)」と呼んだ。

中立的な観察者 (impartial spectator) とは、『道徳感情論』における主体が、自身の言動を制御する際に用いる、想像上の観察者である⁶。主体が自身の言動の正当性を判断するには、言動を取る自分と、その言動を精査する自分の、「ふたりの人間に分割」しなくてはならない (TMS : III.1.6)。後者の役割を果たすのが中立的な観察者であって、この観察者は、言動が取られる際の状況を理解したうえで当事者から離れた客観的立場に立ち、主体の言動を判断する。中立的な観察者の影響力は大きく、「この内部の裁判官に相談することによってのみ、われわれは、自分自身に関連するどんなものごとでも、その本来の形と大きさにおいて、みることができ」る (TMS : III.3.1)。本稿の目的はセンの『道徳感情論』解釈の再検討であるため、ロールズのアプローチの詳細については立ち入らない⁷。

センは2つの中立性のアプローチを対比しそれぞれの有効性を検証した。閉じた中立性の問題点が指摘された後に、開いた中立性がその問題点を回避しうる可能性が示された。

閉じた中立性アプローチの持つ限界として指摘されたのが、手続き的偏狭、包摂的矛盾、排他的無視の3点である。本稿は、中立的な観察者とは関係しない、包摂的矛盾については議論の対象外とし、手続き的偏狭と排他的無視を議論の対象とする⁸。

2.2 手続き的偏狭

センは中立性を論ずるにおいて、焦点集団 (focal group) という概念を用いる。焦点集団とは、判断を行う主体となる、ある固定された集団を指す。

手続き的偏狭 (procedural parochialism) とは、焦点集団が「焦点集団が共有する、偏見あるいはバイアス」に対処不可能なことを意味する (Sen 2002 : 447)。

センは手続き的偏狭に陥るアプローチの代表として、ロールズの無知のヴェールの下での選択を挙げ批判した⁹。無知のヴェールは、ある特殊な状況を想定して、推論を行うアプローチである¹⁰。推論の当事者たちは、自身の社会的地位・知力・体力を知らない想定

⁶ 『道徳感情論』において、中立的な観察者は、「胸中の人」、「胸中の神」、「内部の裁判官」等々と様々に表現されている。

⁷ 詳細については例えば、後藤(2002)を参照。同書は特に経済学との関連において、ロールズのアプローチについて論じている。

⁸ 包摂的矛盾は、焦点集団の決定が、集団自体の大きさや構成に影響を及ぼし得る際に潜在的に発生しうる (Sen 2002 : 448)。集団自体の大きさや構成が変更されることは、集団が閉じていることと矛盾する。集団が閉じていることを要請するアプローチ以外には、包摂的矛盾は問題とならない。中立的な観察者のアプローチには、そのような要請は存在しない。

⁹ 本稿が議論の対象外とする文脈における、センとロールズの対立については、セン(1999)、後藤(2002)第1章、セン(2011)第1部等を参照。

¹⁰ ロールズ(2010)は、特に第3章24節において無知のヴェールについて詳細に論じ

される。加えて、当人の善の構想・心理に関する情報・社会の経済状況及び政治状況も知らない想定される。当事者たちが知っているのは、「彼らの社会が＜正義の状況＞の支配下にあるということおよびそれが含意することがらすべてに限られる」（ロールズ 2010 : 186）。

無知のヴェールの下における各主体は、焦点集団内のどの人物に自身が該当するのかわからない。そのため、各主体は自身のみ都合の良い偏った判断を避け、集団全体を考慮した判断を行う。しかし、この判断は、焦点集団外から見れば必ずしも中立的であるとは言えない。判断が行われる際には、あくまで焦点集団の利害関心のみが考慮されるのであって、集団外の人間の利害関心は考慮されない。ロールズの無知のヴェールは、焦点集団内の特定の構成員が共有する偏見を克服することはできても、集団全体で共有する偏見を克服することができない。手続き的偏狭は、閉じた中立性が普遍主義的な意図と結びつく場合には深刻な問題をもたらしうるが、ロールズの公正としての正義はまさにこの場合に該当する。

センは手続き的偏狭を論じる際に、文化集団特有の慣習について触れ、他の文化集団からの精査が必要だと主張する。センによれば、スミスもまた慣習の精査が必要だとする立場に立っていた。センは、『道徳感情論』第5部における、かつて存在した嬰兒殺しの習慣への言及に着目する。スミスは、高度に文明が発展していたギリシャの都市国家においてさえも、新生児を殺害する慣習が存在したことを指摘し、適宜性が慣習によって歪曲させられてしまう例とした（TMS : V.2.15）。

センによれば、自身から距離を置いて自身の感情が必要であるという、スミスの主張は、「既得権益の偏見だけでなく、確立された伝統、慣習の影響をも精査するという目的に動機付けられている」（Sen 2002 : 459）。スミスが挙げる嬰兒殺しやその他の例は、現代社会に直接関連しており、女性に対する石打ちや、中国等における選択的中絶といった、様々な慣習を検討する上で有用であるかもしれない。

センは、ロールズのアプローチに、スミスの推論との共通点が多数存在することを認めている。しかしセンは、ロールズのアプローチは「社会的慣習と偏狭な感情に対する適切で客観的な精査を補償する助けにはならない」と批判し、対照的にスミスから学ぶべきものがあると主張する（Sen 2002 : 459）。スミスによれば、自身の言動の適宜性を判断するには「自分たちを、いわばわれわれの自身の自然の地位から移動させて、われわれ自身の諸感情と諸動機を、われわれから一定の距離があるものとして見るように努力」しなくてはならない（TMS : III.1.2）。このスミスの主張は、「中立性の実践が（ローカルに閉鎖的であるよりむしろ）開放的であるべきである」という主張を含んでいる」（Sen 2002 : 460）。

2.3 排他的無視

排他的無視（exclusionary neglect）とは、「焦点集団の行う決定によって生活上の影響を被る、焦点集団外の人々の声を排除しうる」（Sen 2002 : 448）ことである。

ている。また、公理的手法によって、無知のヴェールを含めたロールズの格差原理を分析する取り組みが存在する。そのような諸研究については、後藤(2002)第7章を参照。

焦点集団の決定が集団外部に何も影響を与えないと想定するのは、あまりに非現実的である。国境をまたがる決定に際しては、排他的無視は特に問題となる。

この問題に対処するためにロールズが導入する、国家間レベルの原初状態をセンは批判する。「国境をまたがって存するいろいろな人々が国家間（または『諸人民間の』）関係を通じて行動することのみに限定される必要はない。世界は…様々に区分されているのであり、地球上の全住民を別々の『国家』や『人民』に分割することが区分の唯一のやり方ではない」（Sen 2002 : 465）。異国民同士であっても、国家を介せずに人間は結びつくことができる、センは主張する。

国家を介在しない人間間の結びつきの例としてセンは、スーダンにおける不遇な女性を助けたいと願う、アメリカのフェミニストの例を挙げる。このフェミニストの不遇な女性に対する親しみは、必ずしも国家を通じて喚起される必要はない。フェミニストであるというアイデンティティは、ある国家の人民であるというアイデンティティよりも重要な場合がある。他の種類のアイデンティティもまた同様に、国家を介さない異国民間の結びつきを生じさせる可能性がある。

個人の場合と同様に、異国の集団同士の場合であっても国家を介さずに友好的関係を築くことができる。WTO に対しての抗議をセンは例に挙げる。国家を介することなく、シアトル・ワシントン・メルボルン・プラハ等の都市が、相関性を持った行動を取った。集団は国家を介在させるのではなく、アイデンティティを共有することによって結びつくことができる。

センは、スミスの中立的な観察者に代表される、開いた中立性のアプローチを用いる利点として、人権の議論を取り上げる。人権は各人がある国家のメンバーであることから導かれるのではなく、各人が人間であることから導かれそれぞれに付与される。例えば、拷問されない権利やテロの攻撃にさらされないという権利は、各人が所属する国家には関係なく主張されうる。国家の介在が不必要だとするのは、開いた中立性のアプローチも同様であって、このアプローチは国家を介せずに人間同士を結びつかせる。開いた中立性のアプローチは、なぜ基本的人権が市民権や国籍を条件とする必要がないのかを明確にする。

また、開いた中立性のアプローチによって、我々は、様々な立場の中立的な観察者達の洞察から利益を得られる。それらの洞察を精査することで、共通の理解が得られるかもしれない。また、仮に完備な順序が得られないとしても、理性的・整合的な決定が可能であると、社会的選択理論の研究成果を根拠にセンは主張する。

2.4 センの問題点

上で説明したセンの主張には、『道徳感情論』解釈についての問題点が以下のように存在する。

センの手続き的偏狭についての議論は、Golemboski(2018)によって批判されている。Golemboski によれば、中立的な観察者は社会の慣習（convention）の中に閉ざされている。この批判は『道徳感情論』第3部の中立的な観察者の形成過程についての記述からも補足される。同形成過程は、主体が他者の言動を繰り返し観察することによって進行するが、人間が観察できる集団の規模には限界がある。中立的な観察者の見方は、観察範囲外

の人間の見方を考慮しておらず、ある集団に閉ざされている可能性がある。

『道徳感情論』第6部の、慈恵と普遍的仁愛についての記述からも、中立的な観察者が手続き的偏狭に陥りうると解釈することが可能である。人間が考慮に入れられる他者の範囲には限界があり、自身に身近な存在や、自身が所属する社会に限られる。

また、排他的無視について論じる際に、センは正義の徳についても言及すべきであった。『道徳感情論』第2部の正義の徳についての記述からは、スミスが排他的無視に強く批判的であったことがわかる。スミスは正義の徳によって社会秩序が成立しているとした。正義の徳は、否認されるのが自然な動機から他者に害をなすことを禁止するのであり、排他的無視を許容しない。

最後に、センは道徳感情の腐敗論について言及すべきであった。道徳感情の腐敗論において、スミス自身が中立的な観察者概念の限界に言及している。この言及はスミス研究において重要視されており、無視されるべきではない。腐敗論によれば、中立的な観察者の見方は複数存在しており、腐敗している可能性がある。

以上の問題点について、続く3つの節で検討する。

3 手続き的偏狭について

3.1 Golemboski(2018)による批判

Golemboski(2018)は、中立的な観察者のアプローチが開いた中立性を持ち、閉じた中立性の問題を解決するという、センの『道徳感情論』解釈が誤りであるとした。

Golemboski(2018 : 175)によれば、『道徳感情論』を詳細に読解するならば、ある文化的文脈に制約された偏向が、中立的な観察者によって克服可能であるかは明らかではない。中立的な観察者は結局のところ、ある社会で得られた道徳規範の投影に過ぎず、その道徳規範に疑義を呈したり批判したりすることは不可能である。

Golemboski は自身の主張の根拠として、センの『道徳感情論』解釈と整合しない、いくつかの先行研究を挙げる。Campbell(1971)によれば、中立的な観察者に語りかけることは、特定の社会集団に属する構成員の通常の反応を照会する手短な方法に過ぎない。Golemboski(2018 : 181)は Campbell の見解は以下のように中立的な観察者を解釈するとみなす。すなわち、中立的な観察者は、直接の隣人が自身の行動に対して下す評価を想像するのを容易にする、社会的価値観の投影である。また、Griswold(1999)は、中立的な観察者は公共性を人格化したものであり、社会的統一のための道徳的要求の理想化であるとした。この見解から Golemboski は、中立的な観察者が確立された文化的価値観の増幅装置として機能するとした。

Golemboski(2018 : 182)は、二つの評価についてのスミスによる比較もまた、自身の主張の根拠付けとした。スミスは、道徳的評価と美醜についての評価を比較して、両評価の共通点を指摘する。もし他者から評価を下されないとしたら、人間は自身の顔が美しいのか醜いのかを判断することはできない。道徳的評価についても事情は同様であって、人間は、自身の振る舞いの適切性を他者の判断なしには判断できない。Golemboski は、両評価についてのスミスのこの比較が、社会的手段によって伝達され得られた基準に、道徳的

評価が依存することを、意味するとした。道徳的評価の道具は社会の中で学習されるものである。

同感という概念の性質からも、Golemboski(2018 : 182-183)は中立的な観察者アプローチの持つ中立性に疑義を呈す¹¹。同感が行われるとき、主体は他者の立場に立ったときに何を感じるかを想像する。同感の対象は死者であっても構わないし、知覚のない生物であっても構わない。同感とは、同感を行う側の主体が実際に抱く考えに依存する。しかし、中立性にとっては、そのような主体の抱く考えを除去することによって、正確に他者の状況に入り込むことが重要となる。もし主体の判断の中立性が特定の文化的偏向に制約されていたとしたら、同感による中立性の評価は不可避免的に偏向している。ところが、『道徳感情論』においては、主体は道徳的評価を自身が属する社会の中で学習する必要がある、特定の文化のバイアスに制約されている。中立的な観察者は、センが批判する閉じた中立性と同様の偏向に陥ってしまっている。

さらに、Golemboski(2018 : 183)は、スミスによる社会と鏡の類比からも、中立的な観察者が特定の社会の偏向を免れないとする。スミスによれば、人間は、鏡がなくては自身の容姿を確認することができず、その良し悪しを判定することはできない。道徳的判断においては、人間は社会なしには自身の言動の適切さを判定することはできない。Golemboski によれば、スミスによる鏡の類比は、鏡が、それが映し出す対象の本質を決定できないのと同じように、社会に状況づけられた中立的な観察者の見方が道徳を完全には構成できないことを、示唆している。鏡の表面が歪んでいれば、歪んだ像が映し出されるのである。スミスが、真の適宜性の他に、完全ではない適宜性の存在を記述していたことを Golemboski は指摘する (TMS : VI.3.23)。

以上のようにセンの『道徳感情論』解釈を批判した後に、Golemboski は中立的な観察者がセンの意図する開いた中立性を持つための、解決策を論じた¹²。この解決策については、センの『道徳感情論』解釈とは関係しないので説明を割愛する。

3.2 中立的な観察者の形成過程

Golemboski はいくつかの理由を提示して、センの『道徳感情論』解釈をするどく批判する。しかし、不可解なことに、中立的な観察者の形成過程についての、『道徳感情論』中の記述には直接言及しない。この形成過程については、センもまた言及していない¹³。中立的な観察者について論じるにあたっては、先行研究を材料とするのと同時に、形成過程を直接検討することが必要であろう。ある概念が形成される過程を考慮することで、その概念の持つ性質をより豊かに知ることができる。後に示すように、中立的な観察者の形成

¹¹ 田島(2003 : 267-270)もまた、Golemboski とほぼ同様の疑問を呈す。

¹² Thunder(2016)は、Golemboski(2018)のインターネット先行公開版を批判した。Thunder が批判するのは、Golemboski の提示した道徳的多元主義を用いた、中立的な観察者アプローチの修正案の有効性であり、批判の対象は『道徳感情論』解釈ではない。

¹³ センが『道徳感情論』について論じる際には、自身の解釈の根拠を明示しない傾向がある。典型的には、セン(2011)の第1部において、中立的な観察者のアプローチは「比較によるアプローチ」に分類されるが、その根拠は示されない。

過程についての記述からも、中立的な観察者が手続き的偏狭に陥りうることを確認できる。本稿は、同形成過程についての記述から中立的な観察者が閉じた中立性を持つと解釈可能なことを示し、Golemboski の見解を補足する。

3.2.1 中立的観察者の形成過程と一般的諸規則の形成過程

中立的な観察者¹⁴は他者を継続的に観察することによって形成される、ロールズの無知のヴェールとは対照的な、経験的に形成される概念である。この点で2つのアプローチは大きく異なる¹⁵。

中立的な観察者は、主体が社会に出て他者を観察することによって形成される。他者は主体にとって鏡のような存在であり、主体の言動がどのような時に是認されるのか、あるいは否認されるのかを、主体に示す¹⁶。自身の言動が他者に是認された場合に主体は喜び、否認された場合には主体は気持ちを落とす。そのため主体は喜びを得るために他者を注意深く観察するようになる。

スミスは、中立的な観察者の形成過程を、美醜についての観念の形成に例える (TMS : III.1.4)。美醜についての観念もまた、中立的な観察者と同様に、他者の判断を観察することによって形成される。他者から美しいと称賛されることによって主体は喜び、逆に、美しくないと非難されることで主体は失望する。主体は自身が他者からどのように見られているのかを、注意深く観察するようになる。

他者を観察して彼らの判断を考察することによって、他者がどのような言動を是認あるいは否認するのか、主体は心中で想像できるようになる。他者は、「われわれが、ある程度他人の目をもって、われわれ自身の行動の適宜性を熟視することができる、唯一の鏡である」 (TMS : III.1.5)。この鏡によって中立的な観察者が形作られる。

他者の判断が継続的に繰り返されることで、中立的な観察者はやがて良俗の一般的諸規則¹⁷¹⁸ (general rules of morality, 以後、一般的諸規則) へと昇華される¹⁹。一般的諸規則は、中立的な観察者が主体の行動を制御不可能となる、自己欺瞞という問題に対処する

¹⁴ Den Uyl (2016 : 264)は、中立的な観察者と市場における価格を類比する。両者とも、社会的な相互作用から形成され、かつ、社会的に埋め込まれているが非人格的な現象である。他方、Bréban(2014)は、価格と幸福が共通の構造 (gravitational theory) を持つとして類比する。なお、Kennedy(2015)は、スミスの重力 (gravitation) のメタファーが、ニュートンのとはみなされないことを指摘する。

¹⁵ セン(2011)によれば、中立的な判断を行ううえでこの対照性は重大な意味を持つ。同書第1部における、「先験的アプローチ」と「比較によるアプローチ」の議論を参照。

¹⁶ 坂本(2006)は、『人間本性論』におけるヒュームの鏡のメタファーと、スミスによる鏡のメタファーを比較し、両者の同感論を考察する。

¹⁷ Tajima(2007 : 585)は一般的諸規則を制度とみなす。諸規則によって導かれる行動は集合的行為とみなされる。

¹⁸ Remow(2007)は、スミスの一般的諸規則とヒュームの一般的諸規則とに、注目すべき相違があることを指摘する。

¹⁹ 田島(2003 : 112)は、一般的諸規則が、中立的な観察者との感情共有 (同感) によって形成されるとする。

ために、自然²⁰が設けた規則である²¹。人間は、たとえ中立的な観察者の見方を認識していても、感情が高まっているときにはその見方を無視してしまう弱さを持つ(TMS:III.4.7)。

一般的諸規則と中立的な観察者は、それぞれが下す判断が一致する一方で、実際に主体の言動を制御可能か否かという点で異なる。両者の違いを生み出すのが他者の観察の継続性である。一般的諸規則はある言動に対する他者の判断を「継続的な観察」(TMS:III.4.7)によって学習することで形成されるのであって、主体の「経験にもとづいている」(TMS:III.4.8)。スミスは、中立的な観察者について述べるときには、観察の継続性について言及しない一方で、一般的諸規則について述べる際には言及する。

ある言動を取るべきでないとする、一般的諸規則が形成される過程を考える。このような一般的諸規則の形成過程は、主体が他者のある種の言動から衝撃を受け嫌悪感を抱くことから始まる²²。その言動とは、中立的な観察者がけして認めることがないような、非難されるに相応しい言動である。中立的な観察者が是認しないのだから、当然主体はこのような言動を見苦しいと感じる。そのように感じるのは彼だけではなく、その言動に対して周りの皆が自身と同様の嫌悪感を抱いていることを、主体は知ることとなる²³。他者が自身と嫌悪感を共有することを知った主体は、自身の感情が正当だという思いを強くする。

この経験を継続的に繰り返すことで、主体は自身の感情の正当性を確信するに至る。そして、もし自身がその言動を取ったなら他者から見苦しいとみなされるだろうと、主体は想像する。他者から見苦しいとみなされることを避けるため、主体はその行動は取るまいと決意する。この決意によって、ある言動を取るべきでないとする一般的規則が形成される。この規則が形成される過程で、主体はある言動に対する嫌悪感について、他者との一致を確認した。この主体以外の他主体も同様の過程を経るのであって、この規則は社会全体で共有されている。

一般的諸規則が社会に一度定着すると、それは自己中心的な感情を矯正するのに大いに役立つ。高(2017:237-238)は、一般的諸規則を「習慣的思考」と呼ぶ。「習慣的な思考とは、人間が社会という生活環境の中で経験的に学び、親から子へ、集団から集団へと累積的に引き継がれながら人間の『心に定着』した…思考習慣である。…人類進化のプロセスで経験的に形成されて定着した習慣的な思考は、容易に人類、社会及び集団内部の『行為規範』として機能しはじめる」。特に、第4節で述べる、正義の徳の一般的諸規則は、社会の秩序を維持する上で不可欠な役割を果たす。

²⁰ 田中(1993)は『道徳感情論』が自然神学に立脚しているとし、同書の自然神学的構造について論じている。

²¹ セン(2014:222)は、一般的諸規則が主体自身の目標を最大化するわけではなく、社会的達成のために「手段的に」用いられるとする。この解釈は、自己欺瞞を主体自身の目標とみなす場合には、成立する。しかし、本文中で後述するように、一般的諸規則は主体の感情が他者と共有されることにより、形成される規則である。よって、主体自身の目標と諸規則が整合するとも解釈可能である。

²² 対照的に、ある言動を取るべきとする一般的諸規則の形成過程では、ある言動に好意が抱かれることが、過程が始まるきっかけとなる。

²³ この他者との感情共有を、スミス自身は不自然にも同感とは呼ばないが、明らかに同感とみなされるだろう。田島(2003:112)は、同感によって一般的諸規則が形成されるとみなす。

3.2.2 中立的観察者の形成過程と手続き的偏狭

Golemboski の指摘は、中立的な観察者の形成過程についての記述からすれば正しい。中立的な観察者は、主体が他者の判断を観察することで形成されるが、その観察範囲は制約されている。人間が全世界の人間の言動を観察できると想定するのは、あまりに非現実的である。全世界を範囲とする観察は、スミスが生きた時代には当然不可能であっただろうし、通信技術が高度に発展した今の時代でさえも非現実的である。むしろ、人間が実際に観察できる範囲は自身の周囲に限定される。全世界の人間を観察するのは、神のような存在でなければ不可能である。ところが、一般的諸規則は「神の超越的な秩序でもなく、有能な支配者の秩序でもない…庶民の中から確立された道德秩序である」（山口 2010 : 250）。よって、中立的な観察者（一般的諸規則）の見方は「諸個人の置かれた事情、状況、社会が異なれば、経験から導き出される諸規則の内容は異なるという環境被制約性を免れない」（田島 2003 : 113）。

中立的な観察者の形成過程における観察範囲となる集団が、Golemboski が指摘するような、ある慣習を共有する集団と一致するかは定かではない。しかし、中立的な観察者の見方が一定の集団内に制約されることは確かである。

スミスは、一般的諸規則（中立的な観察者の見方）への顧慮が、宗教によって補われるべきだとしていた（田島 2003 : 114）。一般的諸規則は、「地上の正義」にすぎないのであって、「神の名において神聖化」される必要がある（田中 1993 : 166-167）。スミスのこの主張は、中立的な観察者の限定性を彼自身が認識してことを示唆している。中立的な観察者の有効性に問題がないのであれば、宗教による補足は不必要であろう²⁴。

3.3 慈恵について

Golemboski の主張は、『道德感情論』第6部の、慈恵と普遍的仁愛についての記述からも補足することができる。慈恵 (beneficence) とは、慈愛の心をもって恵みを施すことであり、普遍的仁愛 (universal benevolence) とは、どんな境界にも限定されることのない、宇宙の無限性を包括しうる善意である (TMS : VI.ii.3.1)。

スミスが展開する国境を越えた慈恵についての議論は、手続き的偏狭の議論に直接関係する²⁵。国境を越えた慈恵についての議論は、異国の人々に対して人間がどの程度同感す

²⁴ スミスの真の宗教的態度がいかなるものであったのかは、未解決の論争となっている。彼の著作中には理神論的な記述が多く見られるが、実は理神論者を装っていたに過ぎないとする立場がある (Lindgren 1973 : 148, Kristol 1980 : 204, ラファエル 1986 : 41-42, Kennedy 2011 : 400, Peach 2014 : 80)。典型的な争点は「見えざる手 (invisible hand)」の解釈である。Hill(2001), Harrison(2011), Oslington(2012)を参照。

²⁵ 堂目(2008)は、慈恵と普遍的仁愛についての議論を材料として、国際秩序の可能性を論じる。堂目の議論は、本稿における中立性の議論と密接に関連する。中立的な観察者が、閉じた中立性に陥るならば、国際秩序の成立は困難である。

ることができるのか、延いては、異国の人間の視点を自身の判断に取り入れることができるのかに関わる。ある判断を行うにおいて、もし異国の人間の考えを考慮に入れることができず、専ら自国のことしか考慮に入れられないのであれば、その判断は手続き的偏狭に陥ってしまっている。そのような判断を行ってしまう人間達が形成する、中立的な観察者もまた、手続き的偏狭を回避することはできない。

以下に『道徳感情論』第6部第2篇における、慈恵と普遍的仁愛の議論について述べ、中立的な観察者が閉じた中立性を持ち、手続き的偏狭に陥りうることを示す。スミスは慈恵が向けられる対象の優先順位について、対象を個人と社会とに区別して論を展開する。

3.3.1 個人に対して向けられる慈恵

『道徳感情論』第6部第2篇第1章においてスミスは、個人に対して向けられる慈恵を議論の対象とする。

第1に慈恵が向けられる対象となるのは、当然のことながら各個人自身である（TMS : VI.ii.1.1）。各人は全ての点において、他の誰の快樂と苦痛よりも自身の快樂と苦痛を鋭く感じる。そのため、他の誰についてよりも、自身について適切に配慮することができる。

他者に慈恵を向ける際に考慮される要素は4つあり、以下に述べる順に優先順位が高くなる（TMS : VI.ii.1.20）。

1つ目の要素が慣行的な同感の有無である（TMS : VI.ii.1.7）。慣行的な同感とは、多くの時間を共有することによって成立する、同感のことである。慣行的な同感の対象となるのは家族であり、まず初めに彼らが自然に慈恵を向けられる対象となる²⁶。我々は家族と多くの時間を共有するのであり、どの他人よりもよく家族について知っている。家族に対しての同感は「正確かつ決定的」であり、主体が主体「自身について感じるものに、いっそう近づく」（TMS : VI.ii.1.2）。よって、我々は他人に対して同感するよりも、家族に対して同感することが多くなる。我々は自分自身の次には、家族について適切に配慮することが可能となる。

2つ目の要素が、善良な行動と振る舞いについての、尊敬と明確な是認の有無である（TMS : VI.ii.1.18）。善良な行動と振る舞いに対する同感とは、慣行的な同感とは異なるものであり、有徳な人々に対してのみ存在する。スミスは、有徳な人々に対する同感慣行的な同感よりも格段に尊重されるべきとし、自然の同感（*natural sympathy*）と呼ぶ。有徳な人々に対する同感とは、永続的で確実である。

3つ目の要素が、慈恵の対象となる人物から、過去に慈恵を向けられた経験の有無である（TMS : VI.ii.1.19）。過去に慈恵を向けられた人物よりも、慈恵の適切な対象となる人間は存在しない。その人物は感謝の正当な対象なのであり、報償に値する。

4つ目の要素が、社会的地位の極端さである（TMS : VI.ii.1.20）。極度に貧乏でみじめな人間は、人々から同情を受けるため、慈恵が向けられる対象となる。対照的な境遇であ

²⁶ ラフィル(2009 : 86)は、慣行的な同感を原因とする、スミスの慈恵論を否定する。「家族間の愛情が実際に慣行的同感であるという彼の見解は、親に対する子どもの愛情や兄弟姉妹の互いの愛情には適用できるが、子どもに対する親の愛情には適用できない」。

る、極度に裕福で有力な人間は、極度に貧乏な人間に増して慈恵が向けられる対象となる。裕福な人間に対して、我々は尊敬を抱くのであるが、これは社会の平和と秩序を保つために自然の創造主が判断を下した結果である。賢明さや有徳さに依存した社会秩序の維持は、富裕さや地位に依存した社会秩序の維持に比べて不確実である。賢明で有徳な人の洞察力であってさえも賢明さや有徳さを識別するのが困難であるのに対し、富裕さを識別するのは大衆であっても容易である。

スミスは、以上に挙げた4つの要素を基本として、慈恵の向けられる対象が決定されるとした。複数の要素が絡み合う場合にどの要素が優先されるかは、個々の事例における中立的な観察者の判断に委ねられる（TMS：VI.ii.1.20）。

3.3.2 社会に対して向けられる慈恵

第6部第2篇第2章においてスミスは、人間が社会に対して向ける慈恵について述べる²⁷。個人についての議論と同様に、まず優先的に慈恵が向けられる社会とは、各人自身が所属する国家である（TMS：VI.ii.2.1）。各人の取る行動の善悪は、家族や尊敬すべき人がともに属する国家の、幸福あるいは悲惨に大きな影響を与えうる。よって、我々が属する国家は利己的な理由だけでなく利他的な理由からも、愛すべきものとされている。

対照的に、自身が属さない社会に対しては、慈恵が優先的に向けられるわけではない。「われわれ自身の国民にたいする愛によって、われわれはしばしば、どこでも近隣の国民の繁栄と拡大を、最も悪意ある猜疑と嫉妬もってながめたいという気持になる」（TMS：VI.ii.2.3）。それぞれの国民は、他国の勢力拡大を見るとき自国が征服されることを予見してしまう。国民的偏見が生じるのは、自国を守るために生じる愛に基づいている。スミスはこのような国民的偏見を無くすべきだとし、むしろ隣国の発展を促進するように努力すべきだと主張する。国際間で成長を競うことは適切な競争なのであって、人類愛を発揮し嫉妬を慎まなければならない。

しかし、スミスは、我々が人類への愛を持たず自国のみを愛してしまいがちなのは、自然の英知が考案した体系によるものとした。我々が専ら自国を愛してしまうのは、自然が人間の能力の限界を考慮したからである。人類の社会の利益は、自然が特定の一部分に人間の注意を向けたことによって、より望ましく促進される²⁸。

幸いなことに、国民的な偏見は近隣諸国を越えて拡大されることはほとんどない。しかし、遠方の諸国については、国民的偏見が生じにくいではあるが、同時にそもそも関心が持たれにくい。イギリス人やフランス人は両国で争う一方で、中国や日本の繁栄にどんな種類の嫉妬も抱かない（TMS：VI.ii.2.5）。

²⁷ 本稿の議論に直接関係しないため説明を省略したが、この章においてスミスは体系の人に対する批判を展開する。ラフィル(2009：87)はこの批判がフランス革命を念頭に置いたものとするが、異論が存在する。篠原(2009)を参照。

²⁸ 田中(2017：400)によれば、この論理をスミスの保守性の表現としてのみ理解するのは誤りであり、商業社会の安定性の論証としても理解するのが適切である。

3.3.3 普遍的仁愛

第6部第2篇第3章においてスミスは、普遍的仁愛について論じる。

賢明有徳な人物はいつでも公共的利益のために、自分自身の利益を犠牲にすべきだと思っている²⁹。また自身の属する階層あるいは社会の利益を、それらを包摂するさらに大きな単位である、国家や主権の利益のために、犠牲にすべきだとも思っている。よって、「それらの下級の諸利益はすべて宇宙のもっと大きい利益のために、すなわち、神自身が直接の管理者であり指導者である、すべての思慮あり知性ある存在からなる大社会の利益のために」（TMS：VI.ii.3.3）も自身の利益を犠牲にすべきだと思っているはずである。

この度量の大きい見方は、けして人間本性の領域を越えるものではない（TMS：VI.ii.3.4）。例えば、愛する将軍とともに無謀な戦地に向かう兵士たちは、この度量の大きい見方を体現している。絶望的な戦地に赴く際に、兵士たちはまったく恐れず、通常の義務の退屈さ以外に何も感じない。彼らは、「自身の小さな諸体系を、もっと大きなひとつの体系のために犠牲にする」（TMS：VI.ii.3.4）。

しかし、「宇宙という偉大な体系の管理運営、すなわち全ての理性的で感受性のある存在の普遍的な幸福についての配慮は、神の業務であって人間の業務ではない」（TMS：VI.ii.3.6）。人間の能力と理解力の弱さからすれば、配慮すべき適切な対象は、各個人の幸福、家族や友人、自らが属する国である。人間に求められているのは普遍的仁愛ではなく、自らに近い対象への慈恵だ。この点からすれば、マルクス・アントニヌスが宇宙の繁栄についての瞑想にふけり、ローマ帝国の繁栄を軽視したのは誤りなのである。

3.3.4 手続き的偏狭と慈恵・普遍的仁愛

以上に述べた『道徳感情論』第6部における慈恵と仁愛についての議論は、センの手続き的偏狭についての主張と整合しない。同書によれば、人間が配慮可能な人物の範囲は限定されている

個人に向けられる慈恵についての議論によれば、最も自然な慈恵の対象は慣行的な同感が生じる、家族等の身近な者達である。遠方の人物にはそもそも慣行的と言えるほど頻繁には同感できず、慈恵が向けられにくい。他の2つの要素に関しても、やはり同様のことが成り立つと考えられる。有徳な人々を知るためにはその人物についてよく知る必要があるし、他者からの慈恵を経験するにはその人物に直接会う必要がある。

また、田中(2017：397)によれば個人を対象とする「慈恵論の内実は…もっぱら慈恵感情の慣行性の明確化による慈恵の実態暴露にあった次第を示している」。慈恵を向ける際に考慮される4つの要素の中で、貧乏で惨めな人々の優先順位は最下位である。加えて、後述する道徳感情の腐敗論が、慈恵についての議論からは排除されている。これらの事実は、上位の身分に対して同感が偏る、欺瞞の原理とまさに整合する。欺瞞の原理は、人間の配慮が上位の身分に偏ることを含意する。

社会に向けられる慈恵についての議論によれば、最も自然に慈恵が向けられるのは自身

²⁹ ラフィル(2009：87)が指摘するように、これはスミスによる規範的な記述であり、他箇所での「社会学的観察の記述的言語」とは対照的である。

が属する社会である。近隣諸国に対しては偏見を抱きがちであるし、遠方の諸国にはそもそも関心が抱かれない。このように慈恵の対象が自国に偏るのは、自然が定めたことであって人類の利益に適っている。

普遍的仁愛についての議論によれば、人間はその弱さによって普遍的仁愛を持つことはできない。普遍的仁愛を行使すべきなのは神であって、人間は家族であったり自国であったり身近な対象へ慈恵を向けるのが適切なのである。

以上の結論からすれば、人間が配慮可能な人物の範囲は限定されていると判断せざるを得ない。異国の人間に対する配慮には限界があるのだから、彼らの視点を主体が自身の判断に取り入れることが可能なのかもまた、定かではない。主体の判断は手続き的偏狭に陥りうるものであり、そのような判断を行ってしまう人間達が形成する中立的な観察者もまた、手続き的偏狭を回避することはできない。

堂目(2008 : 132)が述べるように、国民的偏見は諸国民の交流によって将来的に解消することができるかもしれない³⁰。しかし、これはあくまで遠い将来の可能性に過ぎない。堂目は同時に、当時のヨーロッパの状況では、スミスはそれが不可能であるとみなしていただろうとも述べる。スミス自身が、現実的な国民的偏見の解消について述べたわけではない。『道徳感情論』における記述を忠実に解釈する限りでは、中立的な観察者は手続き的偏狭を回避することはできないと判断される。

4 排他的無視と正義の徳

4.1 排他的無視について

前節における慈恵と普遍的仁愛の議論は、センの排他的無視についての主張にも関わる。慈恵についての議論からわかるように、人間が配慮することが可能なのは、自身に近い範囲の人々に限られる。このことは、異なる集団に属する他者への、自身の決定が及ぼす影響を、人間が適切に配慮できない可能性を含意する。遠く離れた他者は慈恵の対象とならないばかりか、被害を受ける可能性もある。

とはいえ、排他的無視を論じるに当たって、『道徳感情論』が何の意義も持たぬわけではない。同書においてスミスは言動を取る主体の側だけでなく、その言動に影響を被る他者の側を考慮することの必要性を強調し、この考慮なくしては社会が成立しないとした。同書第2部における正義の徳についての議論において、スミスは排他的無視に対して強く批判的な記述を残している。

4.2 正義の徳と排他的無視

『道徳感情論』第2部においてスミスは、直接的同感 (direct sympathy) と間接的同感 (indirect sympathy) を区別する (TMS : II.i.5.1)。直接的同感とは、言動を取る主体とな

³⁰ 諸国民の交流による国民的偏見の解消策は、Golemboski (2018)が提唱する、『道徳感情論』の修正案と酷似する。

る人間に対しての同感である。これは同書第1部において導入される、言動の動機に対する同感であって、この同感によって適宜性が定義される。

間接的同感とは、言動に影響を受ける人間に対しての同感である。他者のある言動によって有益な影響を受けた人間の、それに対する感謝の気持ちが間接的同感の対象の一つである。もう一つの対象は、有害な影響を受けた人間の、その悪影響に対する憤慨である。スミスは、言動が取られる際の動機だけではなく、その言動がもたらす帰結もまた考慮していた。

直接的同感と間接的同感によって、値うちの徳と正義の徳が定義される³¹。ある他者に有益な影響を与える言動が直接的に同感され、かつ間接的にも同感されるとき、その言動には値うちがある。値うちがある言動を見るとき、我々は行為者の親切心にも同感するし、それに喜ぶ受け手側の人間の感謝にも同感する。

正義とは、「否認されるのが自然な動機から、ある特定の人びとにたいして、現実的で積極的な害をなす」(TMS : II.ii.1.5) ことを避ける、ことである³²。正義の徳は、直接的に同感できないような、あるいは間接的に同感できないような、他者へ有害な影響を及ぼす言動を取ることを禁止する。

スミスは、他者へ有害な影響を及ぼす言動であっても、その動機が悪意に基づいていなければ、正義の侵害には当たらないとした (TMS : II.i.4.3)。行為者の動機が否認されないとすれば、悪意への直接的同感が存在しないのであって、正義の侵害は成立しない。純粋な善意からの行動が他者に迷惑をかけてしまうことがあるが、これは正義の侵害とはみなされない。

正義の徳は排他的無視の問題と直接的に関わる。排他的無視は、焦点集団の決定が外部に与える負の影響を考慮せずに為されることを意味するが、正義はこのような決定の禁止を要求する。決定に際して外部の集団を配慮しないことは、否認されるべき動機に該当する。仮に、決定が外部に及ぼす影響を検討したうえで、結果的にその決定が外部に悪影響を及ぼしてしまったならば、正義の侵害は成立しないだろう。この場合には、加害者の動機は否認されず、直接的同感が生じない。しかし、決定が外部に及ぼす影響が検討されないのだとしたら、正義の侵害が成立する。加害者が決定の悪影響を検討しそこなったことは、観察者が動機を否認する理由となり、直接的同感が生じうる。

スミスは、値うちの徳は強制されるものではなく、その欠如が正当な処罰の対象にはならないとした。値うちの徳の不行使は、他者に対する積極的な害となるわけではなく (TMS : II.ii.1.3)、それがなくとも社会は存続できる。値うちの徳は「たとえて言うと建物の装飾であり、その存在は快適なものであるが、社会の存続にとって不可欠というわけではない」(中谷 1996 : 13)。また、我々は値うちの徳が義務感からなされるのを望まない (TMS : III.6.4)。「慈恵的に見える行為が、単に義務感や社会的な慣習にしたがってなされたにすぎないとわかった場合、私たちは失望し、その行為に対する評価を下げるであ

³¹ この定義の方法は、徳性の根拠を行為者の結果よりも、動機に強く求める伝統的徳性観とは似て非なる (田中 2017 : 105)。例えば、ハチスンは動機の仁愛性を必要条件とするが、スミスはそのようにはみなさない。

³² スミスの定義する正義はある種の言動を禁止するという意味で、消極的なものであり、「正義についての現代の観念から離れているように思われる」(ラフィル 2009 : 84)。

ろう」(堂目 2008 : 61)。

一方で、正義の徳については、その遵守が社会秩序の形成に不可欠であるとした³³。社会の秩序は「たがいに害をあたえ侵害しようと、いつでも待ちかまえている人びとのあいだには、存立しえない」(TMS : II.ii.3.3)。正義の徳は、「大建築物の全体を支持する支柱であり」、「もしそれが除去されるならば、人間社会の偉大で巨大な組織は、一瞬に崩壊して」しまう (TMS : II.ii.3.4)。それゆえ、正義の徳を守ることは、「われわれ自身の意志の自由にまかされず、力づくで強制されてもよく、その侵犯は憤慨の、したがって処罰の的となる」(TMS : II.ii.1.3)。一般的諸規則について論じる箇所でも、正義の徳が求める一般的諸規則については、他の諸規則とは異なり人間が厳密に従うべきであることが強調される。「正義の諸規則にしっかり固執することには、杓子定規というものは存在しない」(TMS : III.6.10)。

以上のように、スミスは、言動を取る主体だけでなく、その言動に影響を被る他者を考慮することを重要視していた。正義の徳が厳守されることで社会の秩序は保たれるのであって、スミスが排他的無視に対して強く批判的であったことは明らかである。このことは、中立的な観察者が手続き的偏狭に陥っていたか否かとは独立に、認められる。センはこの点についてならば、スミス流の中立性についてのアプローチの利点として、閉じた中立性を持つアプローチと対比することが可能であった。

5 道德感情の腐敗論と中立的な観察者

センは、道德感情の腐敗に言及していない。道德感情の腐敗論は、『道德感情論』第6版において追加された議論であり、同書を理解するにおいて無視することができない重要性を持つ³⁵。田中(2000 : 123)、田島(2003 : 265)によれば、スミスが第6版を出版した最大の動機は道德感情の腐敗論である³⁷。この腐敗論は「スミスの思想の中で解決するのが

³³ モロウ(1992 : 95-96)は、正義の徳の遵守は最小限の基礎に過ぎないとし、社会的な統合には慈恵が必要だとした。正義を遵守するだけの人間は「自身の個別性についての社会的な意味を自覚していない。かれは、盲目的に、機械的に振舞っているにすぎない」。

³⁴ スミスは正義の不可欠さを論じる際に、作用原因と目的原因を区別し、後者が軽視されがちなことを批判する (TMS : II.ii.3.5)。田中(2017 : 108)によれば、これは、スミスが「目的一手段の適合性のうちに神のデザインをみる自然神学観に」立脚していたことを意味する。

³⁵ 田中(2000 : 122-123)は、スミスが現実の経済世界の認識を深めるにつれ、制度改革では解決されえない、人間本性に根付く問題を自覚したことが、道德感情の腐敗論の加筆に繋がっているとする。先行する『国富論』第3版においても同様の影響が見られ、両書に連続性が見られる。一方で、田島(2003 : 259)は両書間に「明らかな緊張」を見る。

³⁶ 篠原(1998 : 106-107)は、道德感情の腐敗論の「真実の対象は…第3部の増補部分に潜伏している議論のなかにみられる」との見解を持つ。

³⁷ 一方で、ラフィル(2009 : 11-12)は、『道德感情論』第6版とそれ以前の版との違いの中で、徳の性質についての議論が第6版で追加されたことを重要視している。他の見解については田中(2017 : 343-344)を参照。田中(2017 : 76)はラフィルの解釈が「基本的誤り」を犯していると批判する。

最も困難な問題の一つとなった³⁸」（田島 2003：256）。

スミスによれば、「富裕な人びと、有力な人びとに感嘆し、ほとんど崇拜し、そして、貧乏でいやしい状態にある人びと、軽蔑し、すくなくとも無視するという、この性向は、…道徳感情の腐敗の、大きな、そしてもっとも普遍的な、原因である」（TMS：I.iii.3.1）。

スミスは、徳の道（the road to virtue）と財産の道（that [the road] to fortune）という、2つの異なる倫理基準を区別する。徳の道に進むことは、「英知の研究と徳の実行」によって尊敬を得ようとすることを意味し、財産の道に進むことは「富と地位の獲得」によって尊敬を得ようとすることを意味する（TMS：I.iii.3.2）。財産の道は、しばしば徳の道とは整合しない、悪徳と愚行を伴う。

2つの道は明確に異なる倫理基準であるが、混同されてしまうことが多い（TMS：I.iii.3.3）。スミスの腐敗論における特徴は、上位階級と、中位・下位階級との区別にある。中流及び下流の生活階級においては、両者はほとんど一致する一方で、上位の生活階級においては、両者は全く異なったものになる（TMS：I.iii.3.5-6）。上位の生活階級においては、「成功と昇進は、理解力があり豊富な知識をもった同等者たちの評価にではなく、無知高慢で誇りの高い上位者たちの、気まぐれでばかげた好意に依存する」（TMS：I.iii.3.6）。

人々は上位の生活階級に憧れを持ち、上位者の言動を模倣する³⁹。このため、上位者における道徳感情の腐敗は、中位及び下位の階級においても進行する（TMS：I.iii.3.7）。上位の生活階級は服装のみならず、悪徳もまた流行させてしまう。人々は上位の生活階級に上り詰めるために、しばしば徳の道を軽んじ財産の道へ走る。野心的な人間は、一度上位階級に上り詰めてしまえば、それに至る以前の悪徳は覆い隠されるだろうと考える。法律を超越する地位にたどり着いた人間は、過去の悪徳を隠蔽することができる。しかし、その試みは失敗に終わることが多い。また、仮に成功したとしてもその栄誉は汚れたものであり、彼自身からしても内心では自分の悪徳行為は恥すべきものであつて、彼を苦しめ続ける。

柴田(2010：13-14)が述べるように、第6版で道徳感情の腐敗についての議論が追加されたことによって、『道徳感情論』の「理神論的世界観にもほころびが生じている」と考えられる。さらには、「スミスの道徳哲学体系を破綻させる」とも解釈できる（田島 2003：264）。道徳感情の腐敗が生じるということは、社会における複数の倫理基準の存在を意味し、中立的な観察者の見方もまた複数存在することを意味する。このような状況は、社会秩序が成立する状況とは整合しない。

道徳感情の腐敗の存在は、中立的な観察者のアプローチの信頼性を低下させる。ある中立的な観察者の判断が手続き的偏狭と排他的無視を回避していたとしても、別の観察者が存在し、その見方は腐敗している可能性がある。

道徳感情の腐敗は、スミス自身による中立的な観察者の綻びへの言及であり、同アプローチを評価するにあたって無視することはできない。道徳感情の腐敗論を含む第6版における改訂は、「自らの社会科学体系の道徳性に対する疑問の増大に基づく」（田中 1993：

³⁸ 田島(2003)は、スミスの他著作における腐敗論も範囲に含めて、腐敗論を考察する。同書では『道徳感情論』における腐敗論と、『国富論』における腐敗論の異質性が示される。

³⁹ これは、「歓喜に同感する性向」が「悲哀に同感する性向」より遥かに強いことに起因する（TMS：I.iii.1.5）。

176-177)のであり、「道德感情の腐敗という事態に対するスミスの深刻な配慮」(田島 2003 : 267)によって実施された。したがって、中立的な観察者のアプローチを論じるに当たり、道德感情の腐敗に言及することは必須である。センは、たとえ自身の解釈と整合しないとしても、道德感情の腐敗について言及すべきであった。

6 おわりに

本稿は Sen(2002) の『道德感情論』解釈を批判的に再検討した。第3節において、中立的な観察者の形成過程についての記述、及び慈恵と普遍的仁愛についての記述を読み解き、中立的な観察者が手続き的偏狭に陥りうることを示した。第4節では、正義の徳についての記述から、スミスが排他的無視に強く批判的であると解釈できることを示した。第5節では、道德感情の腐敗についての記述から、中立的な観察者の信頼性に綻びが生じていることを指摘した。

本稿の議論は、『道德感情論』の現代的意義と限界を論じるうえで意義を持つ。Sen(2002)の目的は、同書の政治哲学における現代的意義を吟味することであった。しかし、これまで見てきたように、センの『道德感情論』解釈には問題がある。

本稿におけるセンの解釈の再検討により、ロールズの学説との比較をより正確に行うことが可能となった。ロールズの学説は政治哲学において、重要な位置を占めており、これまで様々な学説との関係性が考察されてきた。一方、『道德感情論』は Sen(2002)以降、政治哲学における現代的意義が十分に論じられてきたとはいいがたい。本稿における議論により、政治哲学における様々な学説と、『道德感情論』との関係性をより正確に考察し、政治哲学における同書の意義と限界を論じる余地が生まれた。

また、本稿の結論は、センによる他の『道德感情論』解釈の適切性を再検討する必要性を示唆している。本稿が手続き的偏狭についてのセンの解釈を再検討したのは、中立的な観察者の形成過程や慈恵についての記述を、センが適切に考慮していなかったからかもしれない。正義の徳、道德感情の腐敗についても、十分に考慮していなかった可能性がある。センが如何に偉大な経済学者とみなされていても、彼はスミス研究を専門とする研究者ではない。センの高評価によって『道德感情論』の意義が再認識され、スミス回帰が勢いづいたが(中谷 2013 : 25)、センの『道德感情論』解釈が十分に精査されてきたとはいえない。本稿や Golemboski(2018)が行ったように、センのスミス解釈をさらに再検討する余地がある。

参考文献

英文

- Bréban, L. (2014). Smith on happiness: towards a gravitational theory. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 21(3), 359-391.
- Campbell, T. (1971). *Adam Smith's Science of Morals*. London: Allen and Unwin.
- Den Uyl, D. J. (2016). Impartial spectating and the price analogy. *Econ Journal Watch*, 13(2), 264-273.
- Golemboski, D. (2018). The impartiality of Smith's spectator: The problem of parochialism and the possibility of social critique. *European Journal of Political Theory*, 17(2), 174-193.
- Griswold Jr, C. L. (1999). *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge University Press.
- Harrison, P. (2011). Adam Smith and the history of the invisible hand. *Journal of the History of Ideas*, 72(1), 29-49.
- Hill, L. (2001). The Hidden Theology of Adam Smith. *European Journal of the History of Economic Thought* 8 (1), 1-29.
- Kennedy, G. (2011). The hidden Adam Smith in his alleged theology. *Journal of the History of Economic Thought*, 33(3), 385-402.
- Kennedy, G. (2015). Adam Smith's Use of the 'Gravitation' Metaphor. *Economic Thought*, 4(1), 67-79.
- Kristol, I. (1980). Rationalism in economics. *The Public Interest*, 61, 201-18.
- Lindgren, J.R (1973). *The Social Philosophy of Adam Smith*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Oslington, P. (2012). God and the market: Adam Smith's invisible hand. *Journal of Business Ethics*, 108(4), 429-438.
- Paganelli, M. P. (2015). Recent engagements with Adam Smith and the Scottish enlightenment. *History of Political Economy*, 47(3), 363-394.
- Peach, T. (2014). Adam Smith's "Optimistic Deism," the Invisible Hand of Providence, and the Unhappiness of Nations. *History of Political Economy*, 46(1), 55-83.
- Remow, G. (2007). General rules in the moral theories of Smith and Hume. *Journal of Scottish Philosophy*, 5(2), 119-134.
- Sen, A. (2002). Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy*, 99(9), 445-469. 岡敬之助訳(2008)『福祉と正義』(第5章) 東京大学出版会。
- Sen, A. (2010). Adam Smith and the contemporary world. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 3(1), 50-67.
- Smith, A. (1976a). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Ed. R.H. Campbell & A.S. Skinner, OXFORD: CLARENDON PRESS. 大内兵衛・松川訳(1959)『諸国民の富』岩波書店。

- Smith, A. (1976b). *The theory of moral sentiments*. Ed. D.D. Raphael & A.L. Macfie, OXFORD: CLARENDON PRESS. 水田洋訳(2003)『道德感情論』岩波書店。
- Tajima, K. (2007). The theory of institutions and collective action in Adam Smith's Theory of Moral Sentiments. *The Journal of Socio-Economics*, 36(4), 578-594.
- Thunder, D. (2016). Moral Parochialism and the Limits of Impartiality. *The Heythrop Journal*.

和文

- 後藤玲子(2002)『正義の経済哲学』東洋経済新報社。
- 坂本幹雄(2004)「アマルティア・センのスミス経済学」『通信教育部論集』, 7, 103-117。
- 坂本幹雄(2006)「鏡のメタファー—ヒュームとスミス—」『通信教育部論集』, 9, 16-31。
- 篠原久(1998)「スミス道德論における『歓喜』と『悲哀』—『道德感情の腐敗』をめぐって—」『経済学論究』, 52(1), 85-107。
- 篠原久(2009)「アダム・スミスにおける『体系』と『体系の人』」『経済学論究』, 63(3), 667-685。
- 柴田徳太郎(2010)「『見えざる手』と『コンヴェンション』—スミスとヒュームの秩序生成論」『経済学論集』, 75(4), 2-22。
- 鈴木興太郎・後藤玲子(2001)『アマルティア・セン—経済学と倫理学—』実教出版社。
- セン・アマルティア著／池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳(1999)『不平等の再検討—潜在能力と自由—』岩波書店。
- セン・アマルティア著／徳永澄憲・青山治城・松本保美訳(2002)『経済学の再生』麗沢大学出版会。
- セン・アマルティア著／池本幸生訳(2011)『正義のアイデア』明石書店。
- セン・アマルティア著／若松良樹・須賀晃一・後藤玲子監訳(2014)『合理性と自由(上)』勁草書房。
- 高哲男(2017)『アダム・スミス競争と共感, そして自由な社会へ』講談社。
- 田島慶吾(2003)『アダム・スミスの制度主義経済学』ミネルヴァ書房。
- 田中正司(1993)『アダム・スミスの自然神学』御茶の水書房。
- 田中正司(2000)『アダム・スミスと現代』御茶の水書房。
- 田中正司(2017)『増補改訂版アダム・スミスの倫理学: 『哲学論文集』・『道德感情論』・『国富論』』御茶の水書房。
- 堂目卓生(2008)『アダム・スミス—『道德感情論』と『国富論』の世界』中央公論新社。
- 中谷武雄(1996)『スミス経済学の国家と財政』ナカニシヤ出版。
- 中谷武雄(2013)「アダム・スミスと現代」『経済教育』, 32, 24-30。
- 山口正春(2010)『アダム・スミスの思想像』参恵社。
- モロウ・G.R.著／鈴木信雄・市岡義章訳(1992)『アダム・スミスにおける倫理と経済』未来社。
- ラファエル・D・D 著／久保芳和訳(1986)『アダム・スミスの哲学思考』雄松堂出版。

- ラフィル・D.D.著／生越利昭・松本哲人訳(2009)『アダム・スミスの道徳哲学』昭和堂。
- ロールズ・ジョン著／川本隆史・福間聡・神島裕子訳(2010)『正義論』紀伊國屋書店。